

גאולת האינדיבידואליזם

עיון משווה במשנת ר' שמעון שקאפ והראי"ה קוק זצ"ל

- | | |
|----------------------------------|--|
| א. בשורה יהודית לעולם פוסטמודרני | ד. ביטול העצמיות אינו רצוי ואינו אפשרי |
| ב. על אגואיזם ואלטרואיזם | ה. גאולת הפרטיות בהרחבת העצמיות |
| ג. קדושה, פרישות וכלליות | ו. תפיסת העצמי בתורת הראי"ה |

א. בשורה יהודית לעולם פוסטמודרני

במאות השנים האחרונות של הליברליזם המודרני, ובעיקר בעידן הפוסטמודרני, עובר עולמנו תמורות רדיקליות ב'תפיסת העצמי'. ניתן להצביע על שני מוקדים מרכזיים בהגות הליברלית בהם חלו תמורות, שיש בהם צד משותף והשתלשלות של סיבה ותוצאה. הראשון הוא המעבר מן התפיסה האובייקטיבית אל התפיסה הסובייקטיבית האינדיבידואליסטית. והשני, כתוצאה מכך, מחיקת הקולקטיביות מן הזהות האישית, והעמדת המכנה המשותף על זהות שוויונית בסיסית ומצומצמת של אנושיות ואזרחות.

בהגות הפוסטמודרנית, הופך האדם לסובייקט ואינדיבידואליסט באופן מוקצן, באופן שכל זהות לאומית או קולקטיבית כלשהי מתעמעמת ומיטשטשת. מעבר לעצם העימות המהותי של העולם המסורתי עם ההגות הליברלית, הרי שכשמתחקים אחר המשמעויות הנגזרות משינויים אלה ניתן להבחין שיש בהם גם מוטיבים הרסניים מבחינה אנושית וחברתית. אולם במקום תפיסות ליברליות קיצוניות וחד ממדיות, יכול המאמין המודרני לשאוב מלוא חופניים של דעת מהגות יהודית בשלה, בוגרת ומורכבת יותר. נציג דוגמה לכך ביחס המורכב והסימביוטי שקיים בהגות היהודית בין התפיסה האינדיבידואליסטית לתפיסה הקולקטיבית, כפי שעולה מדברי שניים מגדולי הדור הקודם.

ב. על אגואיזם ואלטרואיזם

כשאנו תוהים על הכוח הפנימי המניע את חיינו, החותר לשינוי ועשייה ליצירה והתפתחות, אנו רגילים לחשוב ולהגדיר את הכוחות המניעים את הפעילות האנושית בשם 'אינטרסים'. 'אינטרס' הוא גורם המכוון את פעולתו של האדם אל יעד שהוא חותר להשיגו, בשל עניין כלשהו שמוצא בו. האינטרס המכוון את הפעילות האנושית

מורכב ומגוון ושונה מאדם לאדם. יכול הוא להיות עניין חומרי או עניין רוחני, עניין פרטי או עניין כללי. הצד השווה בו - הוא מביא לידי ביטוי את הרצון האישי של האדם ומכוון את פעולתו.

אלא שהמינוח 'אינטרס' מצלצל באופן טבעי באוזנו כעניין לא ראוי ובעל קונוטציה שלילית. ההנחה שהאדם מונע על ידי דחפים אינטרסנטיים מנמיכה לכאורה את ערכו של האדם, ותובעת בירור מעמיק יותר בשאלה אם באמת אין אנו פועלים אלא מתוך דחפים וצרכים ולא מתוך הכרה וערכים.

יתרה מזו: הלא גם מניע ערכי ניתן להגדיר כאינטרס אישי, בו מוצא האדם את עצמו ורצונו. לדוגמה, יש אדם המוצא עניין גדול בהנאת גופו יותר מכל דבר אחר; ויש אדם המוצא עניין גדול יותר דווקא בהנאת נפשו. הראשון יהיה מוכן לסלק הצידה ענייני רוח ומצפון כדי לממש עונג גופני, והשני יהיה מוכן לשאת קשיים ולהתאמץ כדי להשיג עונג רוחני. כיוצא בזה, יש אדם שאהבת ממנו ורכושו לא תתן לו לחלוק משלו עם אחרים; ויש אדם אשר רגישותו למצוקת הזולת אינה מניחה לו שלא להושיט יד לעזרה. אך לכאורה המכנה המשותף של שני הקטבים האישיים הינו הצד האישי: הכל יוצא ממנו וחוזר אליו. אם כן, אינטרס יכול להיות כזה או אחר, אך לכאורה אין פעולה הנקייה ממניע אינטרסנטי היוצא מן האדם וחוזר אליו.

תיאור זה של המניעים הפנימיים המנווטים את הפעולה האנושית דורש בחינה נוספת. אם באמת כל מניעיו של אדם אינם חורגים מתחומו הצר, ולעולם צבועים הם בצבעו האישי הפרטי, אולי מוטל עלינו להתנתק מה'אגו' המצומצם שלנו, לא להתייחס אליו, ולפעול אך ורק מתוך בסיס ערכי רחב של אהבת הזולת ודרישת טובת הכלל? אך האם ניתן בכלל לבטל את העצמיות האישית הייחודית של האדם? האם יכול האדם בכלל לפעול שלא משיקולים אגואיסטיים אלא באופן אלטרואיסטי לחלוטין, דהיינו לבכר את אהבת הזולת על פני אהבת עצמו?

ג. קדושה, פרישות וכלליות

רבי שמעון שקאפ (שקופ) היה ראש ישיבת גרודנא, ונחשב לאחד מגדולי ראשי הישיבות ומי שייסד שיטה למדנית ייחודית. דרך הלימוד החדשנית של ר' שמעון שקאפ התייחדה בעמקות הניתוח ההגיוני שבה. בעוד ששיטת הלימוד של בית בריסק התאפיינה יותר בהגדרותיה,¹ חותמה של שיטתו של ר' שמעון שקאפ היתה בביאור הדברים ובפירושהם דרך הסברה הגיונית מעמיקה של מחשבת המשפט.

בהקדמתו של הגר"ש שקאפ לספרו 'שערי יושר' על סוגיות הש"ס,² נפרשת הגות חדה ועמוקה של טבע האדם. ראשית, עסק הרב בבירור מושג הקדושה. לדעתו, פרשנותו של רש"י (ויקרא יט, ב) לדרישת התורה "קדושים תהיו" כ"פרושים תהיו" אינה מספקת. כיוצא בזה, אינה מספיק גם דעת רמב"ן (שם) שהרחיב את התביעה לגדר כללי הגורס "לא להיות נבל ברשות התורה". שורשה של פרשנות זו אמנם נמצא במדרש רבה (ויקרא כד, ו): "אמר יהודה בן פזי: מפני מה נסמכה פרשת עריות לפרשת קדושים - אלא ללמדך שכל מקום שאתה מוצא בו גדר ערוה, אתה מוצא קדושה", אך דרישה נגטיבית אינה יכולה להיות המשמעות הכוללת של הציווי.

פרשנות זו מצמצמת את התביעה לענייני פרישות, ואינה מציגה משמעות ערכית פוזיטיבית למושג הקדושה,³ כמו כן היא אינה מתואמת עם ההקשר בפסוק: "קְדוֹשִׁים תִּהְיוּ פִּי קְדוֹשׁ אֲנִי ה' אֱ-לֹהֵיכֶם" (ויקרא יט, ב), המדמה את הקדושה האנושית לקדושה הא-להית, מה שלמען האמת אינו ניתן לשום דימוי והקשר במישור הפרישות. יתירה מכך, הרי דרשו חז"ל (ויקרא רבה כד, ט) "קדושים תהיו. יכול כמוני? תלמוד לומר: כי קדוש אני. קדושתו למעלה מקדושתכם". משמע שיש מקום בו קיים דימוי מהותי בין קדושתו לבין התביעה מאתנו להיות קדושים, אלא שהורתה לנו התורה שלמרות הדמיון יש חילוק דרגאי בין העניינים: "קדושתו למעלה מקדושתכם".

על כן מבאר ר' שמעון שמושג הקדושה הנדרש מהאדם הוא החריגה מן הפרטיות לטובת ההשפעה לזולת, בדמיון לקב"ה שמהווה ומחיה את כל העולמות, משפיע עליהם ומשכללם:⁴

שיהיו כל עבודתנו ועמלנו תמיד מוקדשים לטובת הכלל, שלא נשתמש בשום מעשה ותנועה, הנאה ותענוג שלא יהיה בזה איזה ענין לטובת זולתנו... וביחס זה מתדמה ענין קדושה זו לקדושת הבורא יתברך באיזה דמיון קצת, שכמו שבמעשה של הקדוש ברוך הוא בבריאה כולה, וכן בכל רגע ורגע שהוא מקיים את העולם, כל מעשיו הם מוקדשים לטובת זולתו. כן רצונו יתברך שיהיו מעשיו תמיד מוקדשים לטובת הכלל ולא להנאת עצמו.

2 כל המקורות המצוטטים בשמו במאמר זה, אלא אם יצוין אחרת, לקוחים מהקדמתו זאת.

3 כך שמעתי מהגרי"ש זילברמן זצ"ל, כמבואר בתורת רמח"ל, וכדלקמן בעהרה הבאה.

4 כך עולה מהפסוק: "קְדוֹשׁ קְדוֹשׁ קְדוֹשׁ ה' זָ-בָאוֹת מְלֵא כָל הָאָרֶץ פְּבוֹדוֹ" (ישעיה ו, ג), שהתפרש בתרגום יונתן כהתפשטות של הא-להות בקיום כל המציאות ההווית, ואף קידום ושכלול המציאות העתידית: "קְדִישׁ בְּשָׁמַי מְרוֹמָא עֲלָאָה בֵּית שְׁכִנְתֵּיהּ, קְדִישׁ עַל אַרְעָא עוֹבַד גְּבוּרְתֵּיהּ, קְדִישׁ לְעֵלַם וּלְעַלְמֵי עֲלַמְיָא ה' זָ-בָאוֹת מְלֵאָ כָל אַרְעָא זִיו יְקָרֵיהּ".

יש לשים לב שר' שמעון אינו מדבר על תביעת קצה, שכל מעשינו יהיו לטובת זולתנו, אלא על רף בסיסי (אם כי גם הוא תובעני מאד), הגורס שלא יהיה מעשה שלא יהיה בו איזה עניין לטובת זולתנו. הגדרה נגטיבית זו נובעת מן התפיסה הפשוטה שהתביעה הקיצונית אינה רצויה ואף אינה ישימה, כפי שיתבאר לקמן.

ד. ביטול העצמיות אינו רצוי ואינו אפשרי

בדיוק בנקודת דמיון זו של הקדושה המשפיעה מעצמה לזולתה, מצוי גם ההבדל המהותי בינינו לבין הבורא. האדם יכול להיות משפיע ומיטיב, אך אינו יכול ואינו נדרש להיות כדוגמת הבורא - מקור החסד והחיים, שאינו מקבל דבר מזולתו:

אמנם אם יאמר האדם להכניע את טבעו, להגיע למדה יתירה עד שלא יהיה בנפשו שום מחשבה ושאיפה להיטיב לעצמו, וכל שאיפותיו יהיו רק להיטיב לאחרים... הורו לנו חז"ל במדרש זה שלא כן הוא, שאין לנו להשתדל להדמות לקדושת הבורא יתברך בצד זה, שקדושת הבורא למעלה מקדושתנו... אבל מה שרוצה מאתנו אינו באופן זה. שהרי הורה לנו רבי עקיבא חייך קודמים, וגם רמזו לנו לפרש את המקרא "ואהבת לרעך כמוך" בדרך שלילי מאי דעלך סני, לחברך לא תעביד, אבל בדרך חיובי ראוי לאדם להקדים את טובת עצמו. ועוד יש מקום, שביסוד בריאת אדם נטע הבורא יתברך בו תשוקת אהבת עצמו במדה גדולה וכו'.

האדם אינו יכול לחרוג מעצמיותו, אך גם אל לו להישאר במעטפת אגוצנטרית צרה. לא רק שאין האדם נדרש לעקור מתוכו את ה'אגו', את עצמיותו ואהבתו לעצמו, ההיפך הוא הנכון; עצמיותו של אדם הינה זהותו היסודית. כלום יכול האדם לבטל את זהותו? אם כן, מניין לו הכוח לפעול, מניין הרצון לבטא, ליצור ולהתפתח? עקור מהאדם את עצמיותו, ואינך נשאר עם מאומה בידך - סתם גוש חומר חסר צורה ומגמה.

ה. גאולת הפרטיות בהרחבת העצמיות

אולם כיצד באמת יחרוג האדם אל מעבר לפרטיותו המצומצמת והרדודה? כיצד ניתן לשלב באופן משלים בין שתי התביעות הסותרות - האהבה העצמית וחיוזוק עצמיותו מחד גיסא, מול האהבה לאחר והדאגה לו מאידך גיסא? ניתן לפתור את השאלה בתשובה בנאלית הגורסת ש"הכל עניין של איוונים", אך ר' שמעון אינו מסתפק בכך, אלא חותר למצוא נוסחה מדויקת, ומבאר זאת באופן נפלא:

בהשקפה ראשונה רגשי אהבת עצמו ורגשי אהבת זולתו, הם כצרות [=מתנגדות - נ"א] זו לזו, אבל עלינו להשתדל להעמיק בזה למצוא הסגולה המאחדת אותם, אחרי כי שניהם דורש ה' מאתנו, וסגולה זו היא שיתברר ויתאמת אצל האדם איכותו של ה"אני" שלו, כי בזה יומדד מעלת כל האדם לפי מדרגתו. האיש הגס

והשפל כל "אני" שלו מצומצם רק בחומרו וגופו, למעלה ממנו מי שמרגיש ש"אני" שלו הוא מורכב מגוף ונפש, ולמעלה מזה מי שמכניס ל"אני" שלו בני ביתו ומשפחתו, והאישי ההולך על פי דרכי התורה, ה"אני" שלו כולל את כל עם ישראל, שבאמת כל איש ישראל הוא רק כאבר מגוף האומה הישראלית. ועוד יש בזה מעלות של איש השלם, ראוי להשריש בנפשו להרגיש שכל העולמות כולם הוא ה"אני" שלו, והוא בעצמו רק כאבר קטן בתוך הבריאה כולה.

באופן פרדוקסלי במקצת, מסביר ר' שמעון שדווקא על ידי העצמת האישיות והגדלת רדיוס ההתייחסות של האדם, ניתן לגאול את האגואיזם מצמצומו השפל. מאדם פשוט וגס, שה"אני" שלו כולל רק את גופו ורצונותיו הנמוכים, יכול אדם להתעלות לאיש דעת המבין כי ה"אני" שלו מורכב גם מנפש עליונה, למעלה מכך איש מעלה אשר ה"אני" שלו כולל את כלל ישראל, ומרגיש שאינו אלא אבר אחד מאברי האומה הישראלית, ולמעלה מכולם האדם השלם המקושר לכל הנברא בצלם, לכל הבריאה ולכל היקום.

ולדעתי מרומז ענין זה במאמרו של הלל עליו השלום, שהיה אומר: אם אני לי מי לי, וכשאני לעצמי מה אני. היינו שראוי לכל אדם להתאמץ לדאוג תמיד בעד עצמו, אבל עם זה יתאמץ להבין שאני לעצמי מה אני. שאם יצמצם את ה"אני" שלו בחוג צר כפי מראית עין, אז "אני" זה מה הוא? הבל הוא וכאין נחשב! אבל אם תהיה הרגשתו מאומתת, שכללות הבריאה הוא האדם הגדול, והוא גם כן כאבר קטן בגוף הגדול הזה. אז רם ונשא גם ערכו הוא, שבמכונה גדולה גם מסמר היותר קטן אם רק משמש כלום [=משהו - נ"א] למכונה, הוא דבר חשוב מאד!

במחשבה פשטנית, היינו יכולים אולי להעלות בדעתנו שיש סתירה בין תפיסה עצמית חזקה לבין תפיסה קולקטיבית, אך ר' שמעון מלמד כי בין שתי התפיסות הקוטביות יכול להתרחש קשר סימביוטי; ראשית העצמת האישיות בהגדלת רדיוס ההתייחסות של האדם, דווקא גואלת את האגואיזם מצמצומו הרדוד, כמו כן ההתקשרות הכללית אינה מחלישה אלא דווקא מחזקת ומבססת את עצמיותו של היחיד. בדרך זו, מתברר כי מה שניתן לראות כתפיסות קוטביות לא רק שאינן סותרות זו את זו, אלא הן אף מזינות אחת את השנייה, עד שהשלם גדול יותר מסך חלקיו.

את ההיגד המעשי ניתן לנסח במשוואה פשוטה: אדם גדול אינו מי שיש לו עצמיות מצומצמת, אלא מי שעצמיותו רחבה וכוללת, התופסת את עצמה כחלק מאורגניזם רחב וגדול. באופן זה, פיתוח העצמיות אינו עומד בסתירה לקישור אל הכלל, אלא דווקא כהשלמה לו. המבוקש אינו ביטול העצמיות אלא רתימת עוצמתה של האישיות אל המרקם הכללי בו היא כלולה. האדם אינו נדרש לצמצם את עצמו, זוהי ענווה פסולה

שיש בה צדדים אפלים של הקטנת האישינות. הכיוון צריך להיות הפוך: על האדם להרגיש את עצמו חלק מהבריאה, לא להקטין את עצמיותו אלא להרחיבה ולהגדילה, להיות בעל עצמיות כללית.

לתוספת הבהרה, אוסיף כי יש להבחין בין שני מושגים, שההבדל העצום שביניהם עשוי לפעמים להיות מטושטש: 'עצמיות' ו'פרטיות'. 'פרטיות' - מלשון 'פרט' או 'פרד', הינה תפיסה אינדיווידואליסטית של המציאות, הרואה את האדם כאישיות יחידאית ושלמה בפני עצמה; זוהי תפיסה רזה ורדודה. אך 'עצמיות' - מלשון 'עצם' או 'עוצמה', מאפשרת את תפיסת האינדיבידואל כחלק אינטגרלי מאורגניזם קולקטיבי שלם בעל משמעות רחבה.

ו. תפיסת העצמי בתורת הראי"ה

דבריו החדים והבהירים של ראש הישיבה הגדול מתכתבים ומתאימים להגותו של בן דורו הכהן הגדול מאחיו, אלא ששם מפכים הם בלשון שירית ובעלת מעוף, ואף מתווספים להם דגשים יחודיים בהתאם להגות הכללית של הראי"ה זצ"ל, ועל כן מעניין ביותר לעקוב אחריהם. ראוי לציין שבין השניים שררה הערכה הדדית רבה,⁵ והגר"ש שקאפ אף ביקש מהראי"ה לכהן כר"מ ראשי בישיבת מרכז הרב, אלא שלא הסתייע הדבר.⁶

ביחס לתפיסת העצמי והיחס שבין הפרט לכלל, כתב הראי"ה (שיר מרובע, אורות הקודש ח"ג, עמ' תמד-תמה):

5 ראו לדוגמה שיחות הראי"ה, ת"א תשל"ט, עמ' פ במכתבו של הגר"ש שקאפ לרב נריה על אודות הראי"ה; ובמאמרי הראי"ה, ירושלים התשד"מ, עמ' 380 בדברים שנשא הראי"ה בשבח הגר"ש שקאפ.

6 מקובל לחשוב שהראי"ה הוא שהזמין את הגר"ש שקאפ לכהן בישיבת מרכז הרב. כך כתב הרב נריה בליקוטי הראי"ה ח"ב, כפר הרא"ה תשנ"א, עמ' 161, וכן במועדי הראי"ה, ירושלים תש"ם, עמ' תקפג - והחרו אחריו רבים. ראו לדוגמה: מלאכים כבני אדם, שמחה רו, ירושלים תשנ"ד, עמ' 339, צבי קודש, הרב שלמה אבינר, בית אל תשס"ה, עמ' 161 ועוד. אך ר' שמריה גרשוני במחקרו המדוקדק על פי מכתבים ועדויות הוכיח כי ההיפך הוא הנכון. הגר"ש הוא שביקש כמה פעמים ללמד בישיבת מרכז הרב, והראי"ה, למרות הערכתו הרבה לגר"ש, חשש שדרכו הלימודית הייחודית תכבוש מקום דומיננטי מידי בלב הצעירים, ורצה "שעיקר מהלך לימוד הישיבה תהיה על פי סדרו ודרכו של הגר"א זצוק"ל. ואם אמנם יודע ומרגיש גם נחיצות גדולה לסדר הפיתוח של דרכי ההסברות וההבנות ההגיוניות, אבל עיקר רוח הישיבה רוצה הוא שיבוסס על פי מהלכו". ראו "עד אשר אמצא מקום במשכנות לאביר יעקב; רבי שמעון שקופ זצ"ל וכהונת ראש ישיבת 'מרכז הרב' מסורות ועובדות", המעין, תשרי תש"ע, עמ' 79-96.

יש שהוא שר שירת נפשו, ובנפשו הוא מוצא את הכל, את מלא הסיפוק הרוחני במילואו. ויש שהוא שר שירת האומה, יוצא הוא מתוך המעגל של נפשו הפרטית, שאינו מוצא אותה מרוחבת כראוי, ולא מיושבת ישוב אידיאלי, שואף למרומי עוז, והוא מתדבק באהבה עדינה עם כללותה של כנסת ישראל, ועמה הוא שר את שירה, מצר בצרותיה, ומשתעשע בתקוותיה, הוגה דעות עליונות וטהורות על עברה ועל עתידה... ויש אשר עוד תתרחב נפשו עד שיוצא ומתפשט מעל גבול ישראל, לשיר את שירת האדם, רוחו הולך ומתרחב בגאון כללות האדם והוד צלמו, שואף אל תעודתו הכללית ומצפה להשתלמותו העליונה, וממקור חיים זה הוא שואב את כללות הגיונותיו ומחקריו, שאיפותיו וחזיונותיו. ויש אשר עוד מזה למעלה ברוחב יתנשא עד שמתאחד עם כל היקום כולו, עם כל הבריות, ועם כל העולמים, ועם כולם אומר שירה, זה הוא העוסק בפרק שירה בכל יום שמובטח לו שהוא בן עולם הבא. ויש אשר עולה עם כל השירים הללו ביחד באגודה אחת, וכולם נותנים את קולותיהם... שירת הנפש, שירת האומה, שירת האדם, שירת העולם, כולן יחד מתמוזגות בקרבו בכל עת ובכל שעה... ישראל שיר אל, שיר פשוט, שיר כפול, שיר משולש, שיר מרובע. שיר השירים אשר לשלמה, למלך שהשלום שלו.

הגיונו השירי של הראי"ה מקביל מאוד לדברי הגר"ש שקאפ, אך בכל אופן יש לציין שני הבדלים בולטים ומשמעותיים. ר' שמעון יוצא מתוך הפרט אל הכלל, הוא מצייר אישיות פרטית ההולכת וגדלה, מתרחבת ומתכללת, בעוד שאצל הראי"ה בולטת התפיסה הכללית המדגישה יותר את תפיסת האני כחלק ממכלול. כמו כן, מודגשת אצל הראי"ה ההרמוניה הנכספת בין הקולות השונים; הראי"ה אינו עוסק רק בנפשו של היחיד וגאולתה מכבלי האינדיבידואליזם, אלא חותר לתפיסה הרמונית של המציאות.

גם בעניין יחסי הגומלין המתקיימים בין הכלל לפרט, כתב הראי"ה דברים דומים (היסוד הכללי, אורות הקודש ח"ג, עמ' קמז):

האדם צריך להיחלץ תמיד ממסגרותיו הפרטיות, הממלאות את כל מהותו, עד שכל רעיונותיו סובבים תמיד רק על דבר גורלו הפרטי. שזהו מוריד את האדם לעומק הקטנות, ואין קץ לייסורים גשמיים ורוחניים המסובבים מזה. אבל צריך שתהיה מחשבתו ורצונו ויסוד רעיונותיו נתונים להכללות; לכללות הכל, לכללות העולם, לאדם, לכללות ישראל, לכל היקום. ומזה תתבסס אצלו גם הפרטיות שלו בצורה הראויה! וכל מה שהתפיסה הכללית היא יותר חזקה אצלו ככה תגדל שמחתו, וככה יזכה יותר להארת האור הא-להי, כי שם מלא חל על עולם מלא, ולית שכינתא שריא באתר חסיר, וכיון דבאתר חסיר או פגים לא שריא, איך תשרה באתר שהכל נטול וחסר, ואין שם כי אם נקודה דלה מצערה ואפסית, שהיא הפרטיות האנכית לבדה?

כמו אצל הגר"ש שקאפ, גם הראי"ה מתאר כי דווקא המבט הפרטי מצמצם את משמעותו של היחיד, ואילו תפיסה כללית ממשמעת את חייו, אך הראי"ה מרחיב את מוטת היריעה לא רק למישור החשיבות, אלא נוגע בנקודה קריטית של אושר ושמחה מול ייסורים וייאוש. פעמים רבות שהאינדיבידואליסט הוא מיוסר ובודד - לשם מוביל האקזיסטנציאליזם הפוסטמודרני - בעוד שהתפיסה הקולקטיבית מעגנת, מעצימה ומשמחת.

תפיסת העצמיות שאינה בורחת מהאהבה העצמית אלא מחייבת אותה, ורואה בה חלק ממכלול הקיום הרחב, נמצאת אף היא בדברי הראי"ה בתוספת משמעותית (מגמת מוסר הקדש, אורות הקודש ח"ג, עמ' יג):

המגמה האחרונה בחיים היא הקדושה. הקדושה היא חטיבה עליונה, שאין בה כלום מהחולשה שבמוסר. הקדושה אינה נלחמת כלל נגד האהבה העצמית, הטבועה עמוק במעמקי נפש כל חי, אלא שהיא מעמידה את האדם בצורה עליונה כזאת, שכל מה שיותר יהיה אוהב את עצמו, ככה יתפשט הטוב שבו על הכל, על כל הסביבה, על כל העולם, על כל ההויה. אין בתכונה של קבוץ צבורי בשום אופן אפשרות לנטיה של החלשת האהבה העצמית, ואיננה בה כי אם הירוס מוסרי, אם יזדמן, ורקבון פנימי, האוכל כל.

על כן אי אפשר כלל לדרוש שיהיה בעולם עם מוסרי, כי אם עם קדוש, עם שכל מה שיגביר את עצמו, כל מה שירומם את ערכו בפנים ובחוץ, כן ירומם ויגביר את האור והטוב בעולם. ונמצא שתמצית הטוב שבמוסר כלולה היא כבר בהקדושה, בצורה יותר מפוארה, יפה ומעגנת.

כמו הגר"ש שקאפ, כתב הראי"ה שהאהבה העצמית טבועה בנפש כל חי, ושזו חלק מהגדרתו היסודית של האדם. גם אצל הראי"ה עניין הקדושה הוא כלליות והתפשטות העצמיות אל המרחב, ועל כן אין היא מתנגשת עם האהבה העצמית אלא בנויה ממנה: "שכל מה שיותר יהיה אוהב את עצמו, ככה יתפשט הטוב שבו על הכל", אך הראי"ה הוסיף וחדש הבחנה בין קדושה למוסר. כאמור, הקדושה הכללית אינה נמצאת בעימות עם העצמיות, מה שאין כן המוסר. עניינו של המוסר הוא הטבת אורחות החיים אל נתיבות הטוב והישר, ⁷ אך מצוי הוא כמובן שההדרכה המוסרית תכלול גם צדדים של הדחקת הביטוי העצמי הטבעי. ⁸ בנקודה זו מתבטא הרב בתעווה ופורש הוא את

7 הראי"ה, אורות הקדש ח"א, פסקה ב.

8 ראו אורות, ישראל ותחיתו, פסקה יג: "המהלכים הטבעיים של הנפשיות והגופניות מוארים הם באור עליון ובמהות הקדש המנצח, המלא הוד ויפעת קדשים של זיו ההשכלה הטהורה המאירה באור חכמה ודעת יסודית. התוכן הזה עומד למעלה למעלה מהאופי המוסרי המוכרח לאסור מלחמות פנימיות".

משנתו הלאומית. החלשת האהבה העצמית יכולה להיות לפעמים דרך ראויה לפרט, אך בשום אופן אין זו הדרכה ראויה אל הכלל - שהרי זו תביא לידי ריקבון והחלשה פנימית שיש בה גם הרס, מצד כוחות שלא ימצאו את ביטויים וירצו לפרוץ את המסגר המוסרי שהוטל עליהם.

אי אפשר שתהיה דרישה להיות עם מוסרי אלא עם קדוש - פרטיקולריות אוניברסלית: עם הנדרש לבטא את עצמו בעוצמה לתועלת כל העולם, וככל שיגביר את ביטויו העצמי הגשמי והרוחני כך יתרום ויגביר את השפעת הטוב מצדו בעולם. וזו הרי בעצם מבוקשה של הנטייה המוסרית, אלא שבאופן זה היא באה לידי ביטוי באופן מתוקן ושלם יותר.

יש להוסיף עוד הבהרה בעניין ייעודו של היחיד במרחב הכללי. כאשר אנו עוסקים באישיות בעלת זהות כללית ועליונה המבכרת את טובת הכלל על צרכיה, אישיות החדורה באמת פנימית ומונעת מכוחה ללא בקשת תועלת חיצונית, גם אישיות נעלה כזו יוצאת לכאורה מתוך האמת הפנימית שלה וחוזרת אליה, כאשר המפגש עם החוץ יכול להיות פס כאמצעי להביא עצמה לידי ביטוי, להוציא את עצמה מן הכוח אל הפועל.

מבט זה, כל כמה שיהיה טהור ונקי, עדיין כבול הוא בכבלי הפרטיות המצומצמת; שורשיו נעוצים עמוק בתוככי המציאות התחומה, ואפשר שדרכה יראה האדם את עצמו כמרכז החיים ובאישיותו את חזות הכל. דומני שעמוק-עמוק בלב כל אחד מאתנו, מקננת הרגשה טמירה המביטה בענווה אל כלל המציאות, הרואה את האור הפרטי שלנו רק כחלק מפסיפס גדול ואינסופי. מבלי לטשטש את ייחודנו ועצמיותנו, אנו מרגישים עמוק בקרבנו כי אנו רק חלק משרשרת ארוכה, מבניין אינסופי, הקורא לנו לבוא ליטול חלק ולממש בו את חלקנו המיוחד - ומכאן שאיפת האדם לאינסוף ולנצח.

פסקה מוכרת נפלאה כתב מרן הרב זצ"ל בסידורו 'עולות ראייה' (ח"ב עמ' שנו), בביאור חתימת תפילת העמידה ביום כיפור: "א-להי! עד שלא נוצרתי איני כדאי, ועכשיו שנוצרתי כאילו לא נוצרתי". ביאור פסקה זו שופך אור בהיר על היחס שבין אישיותו הייחודית של האדם ובין המציאות הקוסמית בה הוא נתון:

"א-להי עד שלא נוצרתי איני כדאי, ועכשיו שנוצרתי כאילו לא נוצרתי" - לפני שנוצרתי, כל אותו הזמן בלתי מוגבל שמעולם עד שנוצרתי, וודאי לא היה דבר בעולם שהיה צריך לי. כי אם הייתי חסר בשביל איזו תכלית והשלמה - הייתי נוצר. וכיוון שלא נוצרתי עד אותו הזמן, הוא אות שלא הייתי כדאי [=ראוי - נ"א] עד אז להיבראות, ולא היה בי צורך כי אם לעת כזאת שנבראתי, מפני שהגיע השעה שאני צריך למלא איזה דבר להשלמת המציאות. ואילו הייתי מייחד מעשי

אל תכלית בריאתי, הנני עכשיו כדאי. אבל כיוון שאין מעשי מכוונים לטוב התכלית, הרי לא הגעתי אל תכלית בריאתי, ואיני עדיין כדאי כמו קודם לכן...

יש כאן אמירה עוצמתית, בעלת מסר כפול וקוטבי, של ענווה גדולה המכירה במגמה עולמית של בניין מורכב בו האדם הינו באמת רק חלק קטן מפסיפס אינסופי. ישנה שלמות כללית; והאדם, כל אדם, הינו חסר, פרטי, ומצומצם. ומאידך גיסא, בד בבד עם ענווה פשוטה ואמיתית זו, חבוקה היא ומחוברת עם אמת גדולה לא פחות - אמת המכירה בערך עצמה. האדם, כל אדם, הינו בריאה עצומה ייחודית ועצמאית.

אכן, אין אני מרכז החיים ומרכז העולם. לא ממני הכל יוצא ולא אלי הכל חוזר. אין אני אלא חלק ממגמה ומשלמות כללית; אך בד בבד עם כך מציאותי הייחודית משמעותית מאוד, ובלעדיה לא תושג אותה שלמות. יש באישיותי מה שרק היא יכולה להשלים, לבנות ולתקן, אות אחת שבלעדיה הספר חסר ולא שלם. אחריות מוסרית עצומה טמונה בתובנה זו, וחיייו של האדם מקבלים משמעות וערך עצום. לכל אדם בעולם ישנה תעודה, לכל רגע בחיים ישנה מגמה, לכל מעשה ישנו ערך!